家 国 构 想 与 文 明 叙 事

以中国定义国家:“国—家”作为有情意的政治共同体

姚 中 秋

(中国人民大学 国际关系学院, 北京 100080)

摘　要: 中国式现代化正定型于经过创新发展之传统“国—家”形态。运用历史政治学进路进行比较性考察可见,“国家”形态在世界范围内存在类型之别:西方类型无视甚至刻意否定家、族,中国类型承认家、族之合法性,以国—家兼容一体的结构和精神为骨干,形成“国—家”形态。它在漫长历史过程中屡遭冲击却顽强维系,晚近一百多年间又经历了家、国脱嵌-再嵌合的过程,其强大历史韧性要求我们将其理论化为自主知识体系之基础性概念:“国—家”肯定家对人的生存论意义,承认家、族的政治合法性与治理功能,“拟亲化”机制广泛存在于政治和社会生活中,家内亲亲之情弥散于国中;“国—家”是有情意的政治共同体,其政治以人心为枢纽,其政府是全员的、全方位的责任型政府,更大范围的天下秩序以家为基础。

关键词: 家哲学;国家理论;国—家;有情意的政治共同体

中图分类号:D 691.21　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2024)01-0074-12

家、国是人类赖以生存的两类重要组织。人们早就注意到,两者的关系在中西方存在颇大差异。芬纳曾这样概括中国传统国家观念:“中国被当作‘国家’,一个‘家庭的国家(family state)’:简言之,国家就是家庭的放大。这正是中国社会与西方价值相悖的地方之一。”①从语词上看,西语 Polis(城邦)、empire(帝国)、state(邦国)均指以权力进行统治的大型政治组织,与家无关,甚至刻意排斥之;中文“国家”却是偏义复词,“国”是重点所指,“家”也至关重要,“国”后缀以“家”凸显了两者的紧密相关——为便于讨论,下文将使用“国—家”一词。

20 世纪以来,学界普遍把西式 state 或 nation-state 视为标准的现代政治组织形态,贬斥“家国一体”“家国同构”为王权(皇权)专制统治之社会基础,予以严厉批判。然而在实践中,各种政治主导力量与国民仍普遍保持一国当如一家观念;至当代,中国共产党更是高度重视家的治理功能,重视“家风”建设;把人心、民心视为最大的政治,要求干部“不忘初心”,对人民有深厚感情;强化“中华民族大家庭”意识,重视各国民心相通,倡议构建“人类命运共同体”。② 可以说,中国式现代国家正定型于现代“国—家”,从形态和精神上明显不同于西方理论所定义之现代国家。那么,中国式现代“国—家”是否具有历史-世界正当性? 这是一个具有重大政治内涵的理论问题。

本文拟回答这一问题,对中国式“国—家”形态进行理论构建,核心在于肯定家对于国之构成性意义。晚近以来,学界已从多个学科发现、肯定了家对于中国文明之决定性意义:陈赟反思韦伯对“家天下”的误解,指出其含义是以天下为一家,以厘定君主与官僚阶层对万民的养育责任。③ 在哲学领域,张

收稿日期:2023-03-22

作者简介:姚中秋,中国人民大学国际关系学院教授。

① 塞缪尔·E. 芬纳:《统治史》卷一,王震、马百亮译,上海:华东师范大学出版社 2014 年版,第 475 页。

② 王赓武注意到这一点,《更新中国:国家与新全球史》(增订版),黄涛译,杭州:浙江人民出版社 2018 年版,第 56—67 页。

③ 陈赟:《“家天下”还是“天下一家”——重审儒家秩序理想》,《探索与争鸣》2021 年第 3 期;《周礼与“家天下”的王制》,北京:中国人民大学出版社 2019 年版。

祥龙运用解释学生存论进路,在文明对比视野中确立家对人的“先天性”①;孙向晨同样通过比较研究,确立了家对人之本体论意义②;李景林强调,中国哲学是一种基于“家”的哲学,而非一种关于“家”的“家哲学”③;赵汀阳构想天下秩序,以家为基础。④ 社会学对家的研究更早、更多,吴文藻、费孝通、潘光旦等奠基性学者都注意到家对中国社会构造之决定性意义,当代学者继承这一传统,麻国庆较早提出“作为方法的家”⑤,肖瑛倡导“以家为方法”构建社会理论⑥。在法学领域,张龑认为构成中国人重要的生活意义的不是个体而是家庭,现代法律的中国精神可概括为如何从自然之家走向自由之家而非走向自由之个体。⑦ 朱林方考察了家在中国古今宪制中的地位,主张通过家户将人民“组织起来”。⑧ 苏力以社会科学逻辑解释“齐家”在传统宪制中的地位。⑨ 在政治学领域,徐勇等人通过研究家户制发展了中国式人权、国家结构和治理理论。⑩

对这些学术努力不乏异议者,但从价值和学术上“回家”,以家为方法构建自主的概念和知识体系,已成为当代中国思想学术发展之重要路径。本文拟把思想史、社会学等领域相关成果引入政治学,采用历史政治学进路,基于中国政治共同体构造之历史事实,以家为方法,在政治哲学上构建“国—家(family state)”概念。

一、宏观比较:西方的家、国对立传统

人是其父母所生,自然形成“亲亲”之人伦,据以组成血缘性团体,小者为夫妇与其子女构成之家,它扩展而形成“族”。距今五六千年前,在亚欧大陆极少数地区开始出现跨族的、依托暴力的邦国,其联结纽带是权力的尊卑关系即“尊尊”。但不同地区、不同文明脉络中的邦国对既有亲亲之伦及其所构造的血缘性组织采取了不同策略,从而塑造了不同的国、族、家关系结构。

侯外庐依据马克思主义社会发展理论分析中西国家起源的不同路径:“‘古典的古代’是从家族到私产再到国家,国家代替了家族;‘亚细亚的古代’是由家族到国家,国家混合在家族里面,叫做‘社稷’。”⑪张光直依据考古发现同样指出中西国家起源的不同模式:“一个是所谓世界式的或非西方式的,主要的代表是中国;一个是西方式的。前者的一个重要特征是连续性的,就是从野蛮社会到文明社会许多文化、社会成分延续下来……而后者即西方式的是一个突破式的。”⑫区别在于:在西方,随着邦国建立,“在人与人的关系中,亲属关系愈加不重要,而地缘关系则愈加重要,最后导致国家的产生”;在中国,“氏族或宗族在国家形成后不但没有消失、消灭或重要性减低,而且继续存在,甚至重要性还加强

---

① 张祥龙:《家与孝:从中西间视野看》,北京:三联书店 2017 年版。
② 孙向晨:《论家:个体与亲亲》,上海:华东师范大学出版社 2019 年版。
③ 李景林:《“家”与哲学——中国哲学“家”的意象及其形上学义蕴》,《天津社会科学》2023 年第 2 期,第 32—37 页。
④ 赵汀阳:《天下的当代性:世界秩序的实践与想象》,北京:中信出版社 2016 年版。
⑤ 麻国庆:《永远的家:传统惯性与社会结合》,北京:北京大学出版社 2009 年版。
⑥ 肖瑛:《“家”作为方法:中国社会理论的一种尝试》,《中国社会科学》2020 年第 11 期,第 172—191 页。
⑦ 张龑:《何为我们看重的生活意义——家作为法学的一个基本范畴》,《清华法学》2016 年第 1 期,第 5—39 页。
⑧ 朱林方:《作为宪制问题的“齐家”》,《中外法学》2020 年第 1 期,第 64—87 页。
⑨ 苏力:《大国宪制:历史中国的制度构成》,北京:北京大学出版社 2018 年版。
⑩ 参见徐勇:《中国家户制传统与农村发展道路——以俄国、印度的村社传统为参照》,《中国社会科学》2013 年第 8 期;徐勇:《祖赋人权:源于血缘理性的本体建构原则》,《中国社会科学》2018 年第 1 期;任路:《家”与“户”:中国国家纵横治理结构的社会基础——基于“深度中国调查”材料的认识》,《政治学研究》2018 年第 4 期;任路:《家户国家:中国国家纵横治理结构的传统及其内在机制》,《东南学术》2019 年第 1 期。
⑪ 侯外庐:《中国古代社会史论》,石家庄:河北教育出版社 2003 年版,第 24 页。
⑫ 张光直:《考古学专题六讲》(增订本),北京:三联书店 2013 年版,第 18 页。

了”。①

恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》准确描述了国家起源的西方模式:“以血族团体为基础的旧社会,由于新形成的各社会阶级的冲突而被炸毁;代之而起的是组成为国家的新社会,而国家的基层单位已经不是血族团体,而是地区团体了。”②古史研究证实了这一论断:在斯巴达,“宪法制度的特点就是公民只知为国不知为家”;“家庭生活减到最低限度。妇女常年与男子隔离。原先的按部落、胞族、氏族划分的氏族制度,在这种公民社会中也完全失掉政治作用”。③ 在雅典,梭伦改革要旨是“把国家置于党派或氏族之上”;克里斯提尼改革“彻头彻尾地把旧的氏族部落和其下属的 12 个氏族制胞族、12 个地域性‘三一区’统统打乱了”。④

这是此后西方各历史时期兴起之邦国的普遍特征。当然,家或家族在罗马和欧洲封建秩序中均有重要地位,但其并非以亲亲之伦组织,而是反向地高度政治化了:familia 是以父权统治组织起来的经济社会政治组织,“pater(父)、mater(母)不是表示血缘关系而是表示对权威的依赖”⑤。国吞噬了家、族;进入现代,国以原子化个体为统治对象,家被划入私人领域,无足轻重,甚至多余,个人主义、自由主义意识形态持续解构之。

历史高度复杂,本文无从详尽讨论;而宗教、哲学所表达之国家观念更为清晰,既是哲人对其国家“理想型”之自我表达,且常有“召唤性力量(evocative power)”⑥,塑造构建国家之努力;以下我们择要考察西方宗教、哲学历史,可见其家—国关系论之高度一致性。

首先,柏拉图《理想国》卷三记载苏格拉底讲述“高贵的谎言”,他要城邦守卫者相信:“当他们在大地之下时就已经受到了塑造和培养,他们这些人、他们的武器以及其他设备都已是成品,而当他们各方面都已经完善,大地,身为他们的母亲,就把他们送上了地面,如今他们生活在这块土地上,把她当作自己的母亲和哺育自己成长的人,处处为她着想,出来保护她,如果有人来侵犯她,同时又把其他所有的城民看作是自己的兄弟,同为大地所生。”⑦这个高贵谎言至少有两层寓意:其一,证成城民的等级之别,学界对此讨论较多;其二,取消人在生物学上的父母,城民以大地母亲为共同母亲,互为兄弟,但并非基于亲亲之伦而是成年男子间的“爱欲”。⑧ 苏格拉底还设计了共财、共妻、共子等“去家化”制度,他相信,城邦守卫者若各有私财、妻室和孩子,其欢乐和痛苦就会“成为以私有物为基础的私有的感受”,这将“分裂城邦”。⑨ 亚里士多德虽认为这些主张过于极端,在《政治学》中断言城邦由家发展而来,但仍认为其在性质上完全不同于家,故与中国主流思想仍有较大差异。⑩

---

① 张光直:《考古学专题六讲》(增订本),第 14、12 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 4 卷,北京:人民出版社 2009 年版,第 16 页。

③ 哈蒙德:《希腊史:迄至公元前 322 年》,朱龙华译,北京:商务印书馆 2016 年版,第 147 页。

④ 《希腊史:迄至公元前 322 年》,第 293 页。

⑤ 迈克尔·米特罗尔、雷音哈德·西德尔:《欧洲家庭史——中世纪至今的父权制到伙伴关系》,赵世玲、赵世瑜、周尚意译,北京:华夏出版社 1987 年版,第 7 页。

⑥ 沃格林:《政治观念史稿》卷一,段宝良译,上海:华东师范大学出版社 2019 年版,第 66 页。

⑦ 柏拉图:《理想国》,王扬译注,北京:华夏出版社 2012 年版,第 126 页。

⑧ 迈克尔·曼指出:“‘兄弟关系’(phratra)一词,正如在大多数印欧语言中一样,并不是指血亲关系,而是指一个同盟者的社会群体。”迈克尔·曼:《社会权力的来源》第一卷,刘北成、李少军译,上海:上海人民出版社 2015 年版,第 244 页。

⑨ 柏拉图:《理想国》,第 189 页。对此喻的分析,参见李猛:《自然社会:自然法与现代道德世界的形成》,北京:三联书店 2015 年版,第 170—174 页;另参见肖瑛:《家国之间:柏拉图与亚里士多德的家邦关系论述及其启示》,《中国社会科学》2017 年第 10 期,第 159—180 页。

⑩ 参见谈火生:《中西政治思想中的家国观比较——以亚里士多德和先秦儒家为中心的考察》,《政治学研究》2017 年第 6 期,第 2—12 页。

其次,《旧约·创世记》开篇记神造天地万物,于第六天造出人祖亚当,又决定为其造配偶,而后经文说:“因此,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体。”①从文本次序看,这是其第一伦理性教义:否定自然的亲亲之家,以意志构建契约之家。后来耶稣创教,教人博爱,也以取消家内亲亲之爱为前提:“因为我来,是叫人与父亲生疏,女儿与母亲生疏,媳妇与婆婆生疏。人的仇敌,就是自己家里的人。爱父母过于爱我的,不配作我的门徒,爱儿女过于爱我的,不配作我的门徒。”②家内亲亲之情妨碍人对神的信、望、爱,虔敬者应当“出家”,与共信者建立精神性“团契”——实际上,众多西方宗教均要求其神职人员“出家”。

最后,霍布斯《论公民》第八章论述了自然状态成立的前提:“我们假设再次回到自然状态,将人看成像蘑菇一样刚从地上冒出来,彼此不受约束地成长起来。”③此喻取消了男女之别、亲子长幼之别,所有人平等地、实际上是同质化地成为理性完备的成年人。④ 惟其如此,人才是自然状态学说所想定的“在身心两方面的能力都十分相等”,“产生达到目的的希望的平等”,因而互为敌人;⑤此喻也取消了人所固有的亲亲之情,仅有相等的理性能力,故可以相互共同订立信约。同一逻辑让霍布斯在《论公民》第九章把母亲与孩子的亲亲之伦逆向转化为政治上的“支配(dominion)”关系。

可见,在西方三个历史关键时期出现、充分表达并深度塑造其文明的三部重要经典,均连贯而明确地否定人为其父母所生之事实,否定家对人之生存本体论意义,否定自然的亲亲之情,明确地把破家、取消亲亲之情视为建立和维系正义的国或博爱的普遍秩序之前提。⑥

对此主流倾向,西方思想史上不乏异议者:苏格兰道德哲学高度重视情感,见之于弗兰西斯·哈奇森(Francis Hutcheson)、休谟、斯密等人的论述。德语系思想界更为重视家和以家为根基的“共同体”⑦:黑格尔认为,市民社会形成之后,家仍然存在,且“具有普遍家庭这种性质”;同业公会则发挥“第二家庭”功能,与家共同构成国之“伦理根源”。⑧ 滕尼斯区分共同体与社会,前者以家为基础,扩展而为公社;后者以契约相联结,形成霍布斯式邦国,其中孕育着毁灭的种子,当以共同体观念反思之。⑨ 不过,受制于其主流历史和思想传统,此类异议仍有明显局限性:苏格兰道德哲学的情感仅基于原子化个体的“同情”能力;黑格尔强调家、国之别并指出:“爱是感觉,这就叫做自然形式的伦理;在国家中就不再有这种感觉了;因为人们在国家中所意识到的统一是法律的统一。”⑩

西方主流城邦理论、尤其是现代国家概念普遍受到上述哲学、宗教传统的深刻影响,具有明显的去家化、无情倾向,这清楚体现在韦伯的经典性国家概念中:“一个政治机构性的组织,如果并且只要它的行政班子卓有成效地运用其对物理暴力的正当垄断以保障秩序的实施,它就应当称为‘国家’。”简言之,国家就是“一种区域性的强制组织”。⑪ 韦伯所代表的西方主流哲学社会科学预设,国民是同质化的、原子化的理性经济人,政府以基于暴力的支配为手段,维护群体内的和平与正义;国中没有家的位置,没有情感纽带。

---

① 《旧约·创世纪》2:22-24,中文简体和合本。

② 《新约·马太福音》10:34-37,中文简体和合本。

③ 霍布斯:《论公民》,应星、冯克利译,贵阳:贵州人民出版社 2003 年版,第 88 页。

④ 参见李猛:《自然社会:自然法与现代道德世界的形成》,第 169—178 页。

⑤ 霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆 2016 年版,第 92—93 页。

⑥ 参见笑思:《家哲学——西方人的盲点》,北京:商务印书馆 2010 年版。

⑦ 参见李荣山:《共同体之爱的政治:近世德国的家国关联》,《社会学研究》2020 年第 5 期,第 99—122 页。

⑧ 黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社 2016 年版,第 378—380 页。对黑格尔的详尽讨论,参看孙向晨:《论家:个体与亲亲》,第 148—183 页。

⑨ 参见斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会》,张魏卓译,北京:商务印书馆 2020 年版。

⑩ 黑格尔:《法哲学原理》,第 297—298 页。

⑪ 参见马克斯·韦伯:《经济与社会》第一卷,阎克文译,上海:上海人民出版社 2010 年版,第 148、150 页。

就此而言,把 state 对译为“国家”,属于跨文明认知的误读,因为 state 是去家化、无情的。① 而这一翻译概念广泛流行之后,中文“国家”一词中的“家”就被遮蔽了。本文旨在破此遮蔽,找回“国家”概念的完整含义,重新肯定家对国之构成性地位。

二、历史:国—家兼容一体结构和精神之韧性

张光直指出,邦国在中国形成之时兼容家、族;本文认为,由此形成的有别于西方的政治体就是“国—家”,其内核是国—家兼容一体的结构和精神:在结构上,以权力统治为其本质规定性的政府承认家、尤其是族的政治合法性,允许其对民众行使部分权力,发挥治理作用,这就是“兼容”;在精神上,家的精神即人伦亲亲之情弥散于国中,政治性权力关系因此带上一定情意,国民相互之间也在一定程度上如同一家之人,这就是“一体”。② 在中国历史上,国—家兼容一体结构和精神曾遭遇多次冲击而崩塌,但又多次重建,显示了其强大韧性,从而使“国—家”形态在人类政治体系谱中具有重要的类型学意义。

从《尚书》开篇所记中国的国家诞生过程可见,国—家兼容一体结构和精神初建于尧舜时代。③ 帝尧建国之第一步是“克明俊德,以亲九族”,显示其没有打破血缘性组织,反使之相“亲”。《白虎通义·宗族》解释说:“族者,凑也,聚也,谓恩爱相流凑也。生相亲爱,死相哀痛,有会聚之道,故谓之族。”族的含义可由以下尧、舜王位传承之事中推测:众人以舜有大孝之德推举其为王位继承人,此德只可能生发于亲子关系清晰且长期共同生活的核心小家庭中。《尧典》明确记载,帝尧嫁二女于舜,舜“厘降二女于妫汭,嫔于虞”。从夫嫁是核心小家庭成立之基本前提。这一记载可与考古发现相印证:“龙山文化时期,很可能大部分家户的形态已是个体家庭。”④夫妻稳定、长期共同生活、抚养子女的核心小家庭成为合法社会组织单元,“孝教”成为普遍的国民教化机制。这些努力为建立王权扫清了道路。

可见,与世界各地一样,尧舜构建政治性邦国过程中所面临之核心问题同样是处理政府与家、族的关系。氏族、部落组织之权威是古老、自足的,且排斥王权,这是构建邦国之最大障碍。尧舜乃以政治手段确立核心家庭之合法地位,原始的血缘性组织受到冲击而解体,王得以树立其权威,这与西方建国模式是相同的;不同之处在于,在中国,新兴王权令家户相“亲”,再度联结为大型血亲性组织,并承认其治理权。⑤ 它被命名为“家”,《皋陶谟》记皋陶曰:“日宣三德,夙夜浚明,有家。”这里有两点值得注意:第一,“有家”的前提是王权的认可;第二,此“家”是有政治功能的中等规模的血亲组织,其大夫为领袖,因而有明确的“尊尊”之义,即“宗”,《白虎通义·宗族》解释说:“宗,尊也,为先祖主也,宗人之所尊也……所以纪理族人者也。”这个中等规模的新兴血亲组织是“宗族”,以亲亲之情结合,以尊尊之义治理。皋陶名之曰“家”,与后世“国—家”的构词原理是相同的,表明其由核心家庭扩展而来,家精神灌注其中,“亲亲”与“尊尊”同为其基本组织原理。至此,国—家兼容一体结构和精神初步形成。

国兼容“家”的建国方案有效解决了“规模难题”:最早的中国是“超大规模”的,而初生政府之权力极为有限,无从直接统治个体和核心小家庭,只能以作为宗族的“家”充当居间性组织,它成为三代封建秩序之基本治理单元。从夏商到周,国—家兼容一体结构和精神逐渐完善,在周代宗法制中,亲亲与尊尊达到相对均衡,从而形成稳定的国—家形态:“我们确应把中国商周时代在家族组织长期存在,并发

---

① 参见金观涛、刘青峰:《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,香港:香港中文大学当代中国文化研究中心 2008 年版,第 223—224 页。

② 张中秋分析国家国一体之“同构”“同理”,参见其《传统中国国家观新探——兼及对当代中国政治法律的意义》,《法学》2014 年第 5 期,第 35—43 页。

③ 对以下所引《尚书》文句之详尽解读,参见姚中秋:《尧舜之道:中国文明的诞生》,北京:中国文联出版社 2016 年版。

④ 孙波:《聚落考古与龙山文化社会形态》,《中国社会科学》2020 年第 2 期,第 179—203 页。

⑤ 王震中:《中国文明起源的比较研究》(增订本),北京:中国社会科学出版社 2013 年版,第 478—480 页。

挥重要作用的社会条件下所建立的国家作为国家的基本类型之一。”①国—家兼容一体的结构和精神规定了此后中国历史演进之基本路径,虽遭遇多次冲击,又得以重建,最为重要的崩溃-重建周期有两轮。

第一轮发生在战国到西汉中后期之间。

战国时代,礼崩乐坏,大夫领导之“家”逐渐瓦解,小型“五口之家”离析出来,构成“家户”。家户彼此离散,法家以之作为王权直接统治的基本单元,商鞅曾颁令“民有二男以上不分异者,倍其赋”(《史记·商君列传》),阻止小家户扩展为族。西式现代国家的特征是国不允许族存在,拒绝家精神,这也正是法家的主张。② 秦国的直接统治机制最为发达,动员能力最为强大,乃扫灭六国;统一之后,皇权通过层级化的官僚体系、以统一的法律直接统治数量庞大的家户——按照韦伯的定义,这就是“现代国家”③。

然而,中西政治进程终究不同:这一去家化“现代国家”只是过渡性的,经由汉武帝推动其儒家化,最终定型于“现代国—家”。孔子思想以仁为中心,其本在家内亲亲之情:有子曰:“君子务本,本立而道生,孝弟也者,其为仁之本与?”(《论语·学而》)孔子又以家、族为基本治理单位:子曰:“《书》云:‘孝乎惟孝、友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》)孔子主张维护家、族之制,使之发挥治理功能。④ 汉武帝表彰六经、推明孔氏,吸纳儒家士人进入政府,这两个观念得以广泛、深刻地塑造现实。

最明显的标志是,出现于春秋时代的“国家”一词得以定型并广泛流行。⑤ 笔者检索统计,该词在《史记》中出现了 48 次,在《汉书》中则出现了 161 次。此时之国,已是皇权通过官僚以权力直接统治家户的超大规模之国,国民是普遍相互陌生的,并无血缘人伦关系。“家”缀于“国”之后并广泛流行,显示皇帝、士人、国民普遍形成了一种新的政治共识:超大规模之国亦应兼容家,并使一国如同一家。

从结构上看,西汉中期以后由家扩展而成之宗族,重获政治合法性,成为基层社会基本组织、治理单位。⑥ 宗族领导者主要是士人,但其社会领导权由其所获之功名构建、维护,认同、支持政府,这就形成政府权力与家族权力合作共治之复合结构。⑦ 集中统一的皇权郡县制所面临之“规模难题”得以解决,形成“集权的简约治理”模式,以有限的财力、人力对超大规模人口和疆域进行有效的组织、管理。⑧ 其秘密就在于,权力的“尊尊”之义接榫于人伦的“亲亲”之道,化解了高高在上的政府与平铺散漫的社会之间的分立、紧张,超大规模的皇权官僚郡县制国家具有了较高结构韧性。

对周秦之变,学界已有较多讨论;秦汉之变同样值得高度重视,从中可知“现代国家”在中国之复杂性:秦朝建立了以单一权力直接统治家户的“现代国家”,汉武帝却对其进行了一番看似反现代的改造,引入族作为基本治理单位,引入家精神作为政治精神。衡之以西方现代政治理论,这是反现代的,但由此形成的“现代国—家”却具备了“超稳定性”。我们不能不反思,何谓“现代国家”? 这个问题不仅关

---

① 朱凤瀚:《商周家族形态研究》(增订本),天津:天津古籍出版社 2004 年版,第 553 页。

② 参见萧公权:《中国政治思想史》,北京:新星出版社 2005 年版,第 153 页;白彤东:《韩非子对儒家批评之重构》,《中国哲学史》2020 年第 6 期,第 46—52 页。

③ 参见弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命》,毛俊杰译,桂林:广西师范大学出版社 2012 年版,第 109—134 页;姚中秋:《可大可久:中国政治文明史》,北京:华龄出版社 2021 年版,第 197—237 页。

④ 刘九勇概括这两种观念为立国为家、化国为家,参见其《儒家家国观的三个层次》,《哲学研究》2021 年第 6 期。

⑤ 关于“国家”一词的结构和含义之演变,可参见姜礼立:《“国家”词汇化的动因及相关问题》,《洛阳师范学院学报》2013 年第 12 期,第 66—70 页。

⑥ 关于族在秦汉之间的重建,参见余英时:《东汉士族之建立与士族大姓之关系》,《士与中国文化》,上海:上海人民出版社 1987 年版。

⑦ 参见姚中秋:《可大可久:中国政治文明史》,第 326—330 页。

⑧ 黄宗智:《集权的简约治理:中国以准官员和纠纷解决为主的半正式基层行政》,《开放时代》2008 年第 2 期,第 10—29 页。

乎历史,也与当代问题高度相关。

国—家兼容一体结构确有内在风险:家族积累、扩张其社会性权力过甚,可能侵削政府权力,这在魏晋南北朝时期暴露无遗,故福山把国家权力自主性与权力家族化之间的斗争作为中国政治演进之基本线索。① 唐宋之变在很大程度上就是要化解这一风险:科举制降低了家族操纵士人录用的可能,从而降低了政治权力家族化的风险;宗族组织也就难以把社会权力转化为政治权力,其自身组织乃更多依赖人伦亲亲之道,更为积极地认同皇权,这样,“国—家”的结构韧性和精神凝聚力均大幅度提高。②

19 世纪末以来,国—家兼容一体结构和精神遭到第二次全面深刻冲击,曾经摇摇欲坠,然而今天又已处在全面重建阶段。

中国与西方相迭遭失败之后,士大夫和知识分子反思败因,决意构建现代国家,乃依据西式国家观念排斥家、族,为建立现代之国而破家、族之呼声,回响于整个 20 世纪。③ 国—家兼容一体结构和精神持续遭到冲击、破坏。

然而在政治实践中,又有多种力量、从多个方向,以直白或隐秘的方式保留、维护甚至重建国—家兼容一体结构和精神,较为重要者是基于家、族本位的国民、民族共同体构建努力。清末民初人士普遍以家、族为模板、本位,以血缘关系想象政治关系,构建国民共同体(nation),举其大者如:“同胞”“炎黄子孙”之类观念广泛流行;20 世纪初开始出现“四万万同胞”之语,同时出现“海外侨胞”一词;中华人民共和国成立之后则有“台湾同胞”“港澳同胞”等政治符号。《史记·五帝本纪》以家内的代际传承拟制五帝乃至三代王室之关系,清末现代民族主义兴起时,这些历史文化符号转生出“黄帝子孙”“炎黄之裔”之类政治符号。④ 抗战期间社会各界、包括国共两党共同祭祀黄帝陵,以血缘性兄弟之情化解两党政治隔阂。⑤ 西方各国在现代国家构建过程中都使用过类似政治符号,但在中国,其频率和重要性高出很多。国民党倾向于以血缘组织为本构造政治性“国族”,孙中山说:“中国国民和国家结构的关系,先有家族,再推到宗族,再然后才是国族,这种组织一级一级的放大,有条不紊,大小结构的关系当中是很实在的,如果用宗族为单位,改良当中的组织,再联合成国族,比较外国用个人为单位当然容易联络得多。”⑥蒋介石提出“中华民族宗族论”,把中国境内多样的民族构建为出自同一血统的“大小宗支”。⑦

中国共产党对家、族的态度比较复杂。⑧ 党的创始人多为新文化运动骨干,对家和礼教有所批判;新中国成立之后,为动员资源推进工业化又摧毁家族,扫荡传统价值、观念。相应地,党政国家建立了各类集体性组织,如城市的企业、事业“单位”、农村的人民公社等,家不再是生产单位,生活功能也被弱化。⑨ 国与家、族经历了比较全面的脱嵌。然而,家的组织、尤其是家精神仍顽强存在:城乡各单位逐渐

---

① 参见弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命》,第 135—142 页。

② 参见《可大可久:中国政治文明史》,第 499—515 页;曹锦清:《历史视角下的新农村建设——重温宋以来的乡村组织重建》,《探索与争鸣》2006 年第 10 期,第 6—9 页。

③ 参见姜义华:《中国传统家国共同体及其现代嬗变》(下),《河北学刊》2011 年第 3 期,第 48—54 页。

④ 参见霍彦儒:《“炎黄子孙”称谓的历史演变及其意义》,《协商论坛》2008 年第 4 期。

⑤ 参见高强:《抗日战争时期炎黄文化的勃兴》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2018 年第 6 期,第 140—151 页。

⑥ 《三民主义·民族主义》,《孙中山选集》下,北京:人民出版社 2011 年版,第 701 页。

⑦ 参见黄兴涛:《重塑中华:近代中国“中华民族”观念研究》,北京:北京师范大学出版社 2017 年版,第 304—316 页。

⑧ 参见陈赟:《“去家化”与“再家化”:当代中国人精神生活的内在张力》,《探索与争鸣》2015 年第 1 期,第 80—84 页。

⑨ 参见郭亮:《家国关系:理解近代以来中国基层治理变迁的一个视角》,《学术月刊》2021 年第 5 期,第 96—105 页。

成为“类家族”共同体,对其成员的生老病死承担全部责任;①家精神成为建立、强化集体主义认同之模板,国被比喻为“大家”,与“小家”相对;又有“爱厂如家”“爱社如家”“军民团结如一家”之类政治话语,诉诸家的想象,唤起人们的集体道德意识。

20 世纪 80 年代以来,中国共产党对家、族的态度发生了根本转变:媒体所呈现的邓小平以来党和国家领导人的公开形象都是重视家庭,突出家内教化传承革命精神的作用。在经济领域,农村建立“家庭承包经营制”,土地承包主体是家户而非个体;工商业领域则有“个体工商户”,经营主体同样是家户。在社会领域,家族在部分地方恢复运作,族人重建祠堂,族中老人参与处理公共事务。在政治层面上,90 年代以来,随着传统文化复兴,党的意识形态、国家法律、政策大幅度转向保护家,表彰模范家庭,倡导孝道,要求家庭承担起教育少年儿童的第一责任,要求领导干部带头注重家庭、家风、家教。② 家的政治拟亲作用更大、更广:在民族问题上大力强化“中华民族大家庭”观念。③ 在基层治理中,越来越重视情感的作用。④ 可见,家、国正在再嵌合过程中,尽管进展并不尽如人意。

20 世纪初以来国、家从脱嵌到再嵌合的转变过程,有力地支持了本文论旨:首先,“国—家”兼容一体结构和精神所受冲击是空前的,却仍然顽强、迅速地恢复,显示了其极高韧性;其次,西方去家化国家观念虽广泛流行,在国家构建和治理实践中,家、族仍得以存在且发挥重大作用;最后,在中国的现代化事业接近成功之时,家、族在政治上反而得到充分肯定,公开参与国家精神和制度之构建。据此可以说,中国式现代国家形态正在定型于国—家兼容一体结构和精神在新的政治、经济、社会条件下的创造性重建,呈现为“现代国—家”。这一事实足以确立“国—家”概念之理论正当性。

三、理论化:厘定“国—家”概念

基于中国古今政治思想、尤其是数千年来反复构建“国—家”并据以进行治理的实践,我们可以在政治哲学上确立“国—家”概念,并通过如下命题揭示其基本内涵。

第一,人是家的存在者,家是国之构成性组织单元。

“身体发肤,受之父母”(《孝经·开宗明义》);“子生三年,然后免于父母之怀。”(《论语·阳货》)孔子提出的这两个命题指明了中国人的生命观:人在家内获得其生命,家对人具有生存本体论意义,人的自然身份是“家人”。⑤ 马克思把生命在家内的再生产确认为三种基本生产性关系之一,“这种家庭起初是唯一的社会关系”⑥;马克思也指出了其历史性:到 18 世纪,市民社会中出现个体的人,但“产生这种孤立个人的观点的时代,正是具有迄今为止最发达的社会关系(从这种观点看来是一般关系)的时代”。⑦ 我们则认为,人类繁衍的生物学事实决定了,即便在所谓市民社会时代,家仍是人的首要且最重要的社会关系。人只能经由男女的结合、也即通过家获得其生命,也就必然首先是家的存在者;国的存在和延续以家为前提,因此,家是国的基础性、构成性组织单元。生命再生产的生物学事实构成“国—家”概念成立之坚实前提。

第二,国承认家、族为基本治理单元。

“国—家”最为明显的结构性特征是,政府享有压倒性权力,但也赋予家、族以政治合法性,允许其

---

① 参见田毅鹏:《作为“共同体”的单位》,《社会学评论》2014 年第 6 期,第 120—129 页。

② 《习近平谈治国理政》第二卷,北京:外文出版社 2017 年版。

③ 参见孙保全:《中国族际整合的“大家庭”模式:话语变迁与伦理逻辑》,《中南大学学报(社会科学版)》2021 年第 1 期,第 120—129 页。

④ 参见包涵川:《迈向“治理有机体”:中国基层治理中的情感因素研究》,《治理研究》2021 年第 1 辑;刘太刚、向昉:《“以规治情”与“以情治情”:社区情感治理的再认识》,《中国行政管理》2021 年第 6 期,第 11—18 页。

⑤ 参见姚中秋:《孝经大义》,北京:中国文联出版社 2017 年版,第 20—25 页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第一卷,北京:人民出版社 2009 年版,第 532 页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第八卷,第 6 页。

发挥治理作用;尤其是规模较大的家族、宗族,拥有一定公共品供应能力,治理作用更为明显。这种功能主要是社会性的,即教化。中国宗教以敬天孝亲为中心,主要教化场所是家、族①。家内教化支持普遍的社会政治秩序:首先,以孝教仁,教人自觉于孝,由此个别的爱、敬父母之情发展出普遍的爱人、敬人之情,这是人群形成“社会”的基础;其次,以孝作忠,如《大学》所说:“君子不出家而成教于国:孝者,所以事君也;弟者,所以事长也;慈者,所以使众也。”家内之教,可以培养民众的政治德行和国家认同。

第三,政治关系广泛地“拟亲化”②。

《尚书·舜典》记:“二十有八载,帝乃殂落,百姓如丧考妣。”百姓视帝尧为父母;《尚书·泰誓上》记周武王之语:“惟天地,万物父母;惟人,万物之灵;亶聪明,作元后,元后作民父母。”《尚书·洪范》第五畴“皇极”阐明合格君王之标准曰:“天子作民父母,以为天下王”;③《诗经》有“乐只君子,民之父母”“岂弟君子,民之父母”句,《大学》解释说:“民之所好好之,民之所恶恶之,此之谓‘民之父母’。”相应地,万民被想象为“赤子”。④ 周公最早使用此语,其论治国用刑之道曰:“若保赤子,惟民其康乂。”(《尚书·康诰》)荀子偏爱该词,《荀子》之《富国》《王霸》《臣道》《议兵》诸篇均谓“上之于下”,即政府之于民众“如保赤子”。汉儒刘向解释其义曰:“圣人之于天下百姓也,其犹赤子乎! 饥者则食之,寒者则衣之;将之养之,育之长之;惟恐其不至于大也。”(《说苑·贵德》)

西方政治、宗教也常以父母想象崇高权威,不同之处在于:第一,此权威多为神灵,如古希腊、罗马神话称大地神灵为“母”,犹太教、基督教徒尊其神为“父”“圣父”,又尊其神职人员为“父”;⑤第二,倾向于分拆父、母,单独取譬,常视母子关系为原初的,有亲亲之道,父子关系则为人为的,只有尊尊之义。⑥由此就有其父权制(paternalism)观念和法律制度:父权是绝对的、无情的;又以此论证绝对主义君权观,如洛克所批判之菲尔默《父权论》。中国观念则共尊父母:《易传》所见中国主流宇宙论是乾、坤并建,“一阳一阴之谓道”;具体到人,并尊父母,而有严、亲之别;推家及国,“因严以教敬,因亲以教爱”(《孝经·圣治》),以父母双亲的集合体想象世俗君王,兼顾亲亲之情与尊尊之义,亲亲之情渗入暴力性统治权力关系之中,使之温情脉脉。

中国人把国人间普遍关系构拟为兄弟关系,孔子的学生子夏谓“四海之内皆兄弟也”;张载《西铭》对此给出宇宙论的证成:“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民,吾同胞;物,吾与也。”国人相互有“同胞”情。西方宗教信众在其信仰团契中也常以兄弟姐妹相互对待,然其团契在家、族以外,家内兄弟之情因之淡薄,政治性邦国之中亦无亲爱之情。

各种政治关系的拟亲化,推动国的持续“家化”。人们期待一国如同一家,乃至于天下为一家,这就让情感、责任在政治共同体中享有崇高位置。

第四,情感是共同体联结之基本纽带,人心是政治运转之枢纽。

政治关系的普遍拟亲化,使得情感成为政治共同体联结的基本纽带。孔子论为政之道曰“节用而爱人”(《论语·学而》);荀子谓君主之大义在于“平政爱民”(《荀子·王制》),士大夫之大义在于“上则能尊君,下则能爱民”(《荀子·不苟》);故儒家的仁政就是“爱人”之政。在上位者爱民,则可获得万民爱戴。爱成为君民、上下之间的基本联结纽带,强制反在其次。

情意发乎人心,当情意成为“国—家”的基本联结纽带,“人心”就成为政治运转之枢纽,政治呈现为

---

① 参见辜鸿铭:《中国人的精神》,黄兴涛、宋小庆译,海口:海南出版社 1996 年版,第 72 页。

② 关于这个概念,参见林端:《儒家伦理与法律文化——社会学观点的探索》,北京:中国政法大学出版社 2002 年版。

③ 参见张丰乾:《“家”“国”之间——“民之父母”说的社会基础与思想渊源》,《中山大学学报(社会科学版)》2008 年第 3 期,第 127—133 页。

④ 参见伍晓明:《若保赤子:中国传统文化的理想之政》,《中国文化》2010 年第 2 期,第 121—135 页。

⑤ 参见马克垚《论家国一体问题》,《史学理论研究》2012 年第 2 期。

⑥ 霍布斯的讨论见《论公民》,第 93—101 页;滕尼斯的讨论见《共同体与社会》,第 76—84 页。

“人心政治”。① 人心政治以爱民之情为基本政治伦理:孟子论仁政,溯源于君王的不忍之心:“先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。”(《孟子·公孙丑上》)汉文帝初即位,颁诏天下曰:“方春和时,草木群生之物皆有以自乐,而吾百姓鳏寡孤独穷困之人或阽于死亡,而莫之省忧,为民父母将何如? 其议所以振贷之。”(《汉书·文帝纪》)天子“为民父母”,以其仁心行仁政。②

人心政治以“感动”为治理机制:“圣人感人心而天下和平。”(《周易·咸卦·彖辞》)人是有情的,在上者基于爱民之情,顺乎民众之情而行,民众必定感之而回应、行动,也就可以形成良好秩序。③ 当代干部做群众工作仍然首先“动之以情”,然后“晓之以理”,运用法律更在其次。④

人心政治的治理重视“正人心”,以求万民之“思无邪”(《论语·为政》),政府积极承担教化职能;刑罚也被视为特殊的教化机制,即《尚书·大禹谟》所说的“以刑弼教”,以正人心为目的。

人心政治的目标是追求上下之“同心”⑤,《礼记·乐记》曰:“故礼以道其志,乐以和其声,政以一其行,刑以防其奸。礼乐刑政,其极一也;所以同民心而出治道也。”据此,乐是重要的治理机制,《乐记》对此有全面论述。

在人心政治中,权力正当性来自于“民心”的认可,所谓“得民心者得天下”。“民心”不同于“民意”,赵汀阳已指出两者区别在于整体与局部。⑥ 对此还可予以补充:民意是意志,基于利益计算的理性判断,倾向于个别化、短期化;人心是有情的,民心主要基于情感上的亲近、认可、信任,倾向于整体化、长期化。民意或可通过投票来统计,民心则要求政治家在与民众有情意的互动之中“体知”⑦。政治家有爱民之情,设身处地,感同身受,即可体会民众整体、长远需求,据以直道而行;民众给予充分信任,政治家行使权力就拥有了极大自由裁量度,自主地追求国家的整体、长远利益。

第五,政府“作民父母”,对民众承担全员、全方位责任。

子女生而幼弱,父母养之教之方可成人;政府视百姓为“赤子”,同样负有养、教之全面责任,汉文帝诏书曰:“朕闻之:天生蒸民,为之置君以养治之。”(《史记·孝文本纪》)谷永上书汉成帝曰:“臣闻:天生蒸民,不能相治,为立王者以统理之。方制海内非为天子,列土封疆非为诸侯,皆以为民也。”(《汉书·谷永杜邺传》)“为民”、也即服务人民的责任就是“国家理由”,权力系为履行责任而设。在有情意的“国—家”中,政府是责任型的而非权力型的。对于家国一体结构、原则,现代学者普遍解读其意图是以父权证成、支持君权,这当然是成立的,对于维护政治秩序而言也是必要的;但这一取譬还有另一维度:以父母对子女的责任为范本确立政府对国民的责任,由此构建出“责任型政府”。

政府对国民的责任还是全员的、全方位的:全员意谓政府对异质化国民均负有责任。与自然状态的想象不同,家人是异质的,政府当“使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者,皆有所养。男有分,女有归”(《礼记·礼运》)。此即全员责任。《尚书大传》解释《洪范》“天子作民父母”句之大义曰:“圣人者,民之父母也:母能生之,能食之;父能教之,能诲之;圣王曲备之者也,能生之,能食之,能教之,能诲之也。为之城郭以居之,为之宫室以处之,为之庠序学校以教诲之,为之列地制亩以饮食之。”此即

---

① 参见任锋:《论作为治体生成要素的民心:一个历史政治学的分析》,《天府新论》2021 年第 1 期;储建国:《善钧从众:道心与人心之间》,《天府新论》2021 年第 1 期;唐亚林:《顺天应人:人心政治的“源”与“流”》,《天府新论》2021 年第 1 期。

② 《说苑·政理》详尽论述君王爱民之道:“利之而勿害,成之勿败,生之勿杀,与之勿夺,乐之勿苦,喜之勿怒,此治国之道,使民之谊也,爱之而已……故善为国者遇民,如父母之爱子,兄之爱弟,闻其饥寒为之哀,见其劳苦为之悲。”

③ 参见王庆节:《道德感动与儒家示范伦理学》,北京:北京大学出版社 2016 年版。

④ 参见王向民:《传统中国的情治与情感合法性》,《学海》2019 年第 4 期,第 55—63 页。

⑤ 参见姚中秋:《略论中国古典的同心之道》,《人民论坛·学术前沿》2013 年 4 月上。

⑥ 参见赵汀阳:《一种可能的智慧民主》,《中国社会科学》2021 年第 4 期,第 4—23 页。

⑦ 参见杜维明:《体知儒学:儒家当代价值的九次对话》,杭州:浙江大学出版社 2012 年版。

全方位责任。帝舜创建第一政府,设立九个专业部门,同时承担养民、保民、教民责任。① 孔子、孟子概括政府责任为富之、教之。②

总之,邦国的家化把父母双亲对子女承担的全面伦理责任,转化发展为政府对民众之全员、全方位伦理和政治责任,其职能不限于西方古典哲人所说的实施正义、霍布斯所说的维护和平、洛克所说的保障财产权,而是为所有国民之生命成长创造良好条件,这个责任是全面而无限的。从外观上看,全责类似于全权(totalitarian),其实不同。士大夫教化民众或中国共产党教育群众,主要是基于其相对乐观的人性论,协助国民成人、成德,有学者谓之“保育式政体”,比较恰当。③ 当代学界普遍把大众选举式民主制视为唯一有效的政治问责机制,福山据此再三批评中国传统和当代的权力不对民众负责。④ 他没有看到,作民父母的伦理-政治观念把权力整体上塑造为责任中心的,为政者的责任意识、问责机制是西式民主完全无法企及的。

第六,国之间如兄弟,全世界如同一家。

“拟亲化”不限于邦国,还扩展及于邦国之间。秦汉以来,人们已初有疆域国家观念,汉高祖仍与匈奴单于“约为昆弟以和亲”,此约被视为“兄弟之约”。(《史记·匈奴列传》)学界一般认为,宋、辽、夏间关系颇类似于现代主权国家之间的关系,然而宋辽订立澶渊之盟约为“兄弟之国”。最终,“拟亲化”遍覆所有人、所有政治体,“圣人耐以天下为一家”(《礼记·礼运》)。

历史地看,邦国相处,最易以暴力相向,西方哲人常以此反向构想人际关系。⑤ 承认家对国的构成性地位,肯定国家是有情意的共同体,才有可能走出国家间的丛林状态。之所以是中国提出人类命运共同体理念,就是因为中国有漫长的国—家传统,情感消解了暴力的绝对性。

总括以上六个命题,可以把中国式“国—家”界定为“有情意的政治共同体”。只要肯定人是家的存在者,必然肯定情本体论,认定人是、且首先是有情的⑥,由此就必然认定国家是有情意的政治共同体。西方主流社会科学所定义之国家是疆域性强制组织,这就是政治;“国—家”当然有这一面;但不只是这一面,还有另一面,即兴于家内之情感。西方国家理论认定,强制与情感是不可兼容,我们的概念则把这两大人群组织逻辑融为一体,从而具有显著的理论和实践优越性。

四、结 语

本文基于中国事实,在政治哲学上重新定义了国家:家是国之构成性组织单元,情感是国之基本联结纽带,国家是有情意的政治共同体。它不同于西方主流社会科学中的 state,但以坚实的中国事实为基础。确立这一概念,有助于我们从学理上准确地理解、解释中国的国家构造与运转逻辑。

从理论角度看,相比于西式定义,我们的概念具有更大普遍性。张光直曾指出,在文明起源方式上,中国处在“中国-玛雅文化连续体”中,其保留家、族的政治体形成模式实际上是世界主流,苏美尔文明及由此所衍生之破家立国模式反而是少数。⑦ 张氏论断主要依据古代事实,本文补充了现代事实:中国式现代国家就是经济、政治等维度已充分现代、家仍具有构成性地位的“国—家”。事实上,在现实的西方国家,家的地位和作用也是至关重要的,只是西式理论未充分反映这一现实;我们的概念是实事求是

---

① 参见《原治道:〈尚书〉典谟义疏》,北京:商务印书馆 2019 年版,第 307—352 页。

② 《论语·子路》:子适卫,冉有仆。子曰:“庶矣哉!”冉有曰:“既庶矣。又何加焉?”曰:“富之。”曰:“既富矣,又何加焉?”曰:“教之。”孟子论述见《孟子·梁惠王上》。

③ 参见阎小波:《保育式政体——试论帝制中国的政体形态》,《文史哲》2017 年第 6 期,第 5—18 页。

④ 参见弗朗西斯·福山:《政治秩序与政治衰败:从工业革命到民主全球化》,毛俊杰译,桂林:广西师范大学出版社 2015 年版。

⑤ 霍布斯就以此论证其自然状态,见《利维坦》,第 96 页。

⑥ 参见蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社 2002 年版。

⑦ 张光直:《考古学专题六讲》,第 24 页。

的、更加普遍的。

从价值角度看,“国—家”概念有助于我们构想、追求更加美好的政治生活形态。沃格林说:“暴力之运用,不过是创造和维持政治秩序的终极手段,却不是其终极理由:秩序的真正功能,乃是创造一个庇护所(shelter),人在里面可赋予其生命一个有意义的模样。”①“国—家”的构造是“顺”的②,顺乎生命再生产的逻辑安顿政治组织,人共居于家、国之中而得心“安”并享受情感的“温暖”。③ 西式国家概念忽视甚至否定家,家、国分立、甚至对立的观念在政治上造成家人身份与国人身份、情感与理性、善与正义、私人领域与公共领域、社会与国家等多重断裂和冲突。

因此,“国—家”足以成为中国自主知识体系之基础性概念。循此,我们可以深入反思西方社会科学之基本预设和方法论:反思其方法论的理性主义,肯定情感的地位和作用;反思其方法论的个人主义,转向家庭本位、共同体主义或关系主义④;反思其诸多机械的两分论,把家、族、国、世界看成人类组织的连续体,探寻一以贯之的致善之道,构建一个新的更为普遍的哲学社会科学体系。

Defining “State” by China’s Facts: “Family-State” as an Affectionate Political Community

Yao Zhongqiu

(*School of International Studies*, *Renmin University of China*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: In China, modern state is being formed and finalized by means of the continuation and innovative development of its traditional family-state form. Taking “family” as a method to compare its institutions and ideas macroscopically, this paper sheds light on two types of state form instituted respectively in China and the West: the Western type generally disregards, and even deliberately negates “family” and “clan”(族), while the Chinese type otherwise recognizes their legality, which results in the formation of family-state, with its key elements as the structural compatibility and spiritual union of “family” and “clan”. The family-state form was re-established time and again in ancient history, and now it is in the process of reconstruction after more than 100 years of vicissitudes. The Chinese type of family-state recognizes the political legality of “family” and “clan”. The mechanism of kinship is operated in the political and social fields, which makes affection for one’s kin diffused in the structures of state, thereby family-state becomes an affectionate political community, and political affairs are centered on people’s heart and feelings. The government becomes an all-inclusive and catchall responsible agent. Family-state form has great topological significance in the spectrum of human political forms, which is enough to constitute the basic concept of philosophy and social sciences with Chinese characteristics.

Key words: philosophy of family; theory of state; “family-state”; affectionate political community

(责任编辑　郑　园)

① 《政治观念史稿》卷一,第 63 页。

② 《孝经·开宗明义》有“先王有至德要道,以顺天下”句,参见《孝经大义》,第 13—16 页。

③ 参见孙向晨:《何以“归—家”——一种哲学的视角》,《哲学动态》2021 年第 3 期,第 40—47 页。

④ 参见姚中秋:《生生论的关系主义:构建一种普遍的社会科学理论基石》,《中国人民大学学报》2021 年第 5 期,第 147—158 页。